

愛のエロスの性格とアガペ的性格 (下)

—A. Nygren, Eros und Agape (Erster Teil) を讀みて—

大 友 芳 雄

四

基督教はアガペ動機をもつてエロス動機の世界に入つた。(これはアガペ動機の世界とは全く別な精神的世界である。)基督教を受容した世界は未耕の世界ではなくて、「エロス動機によつて刻印された敬虔性」[Erosfrömmigkeit]

——簡単にエロスの敬虔性と呼ぼう——によつて耕された世界である。エロス動機は最も強い根本動機としての基督教に出會つたのである。基督教がかくの如くエロス動機によつて刻印された環境に入つたこと、及びその地盤はエロス動機によつて耕されてゐたことは基督教にとつて如何なる意味をもつか。こゝには二つの答が可能である。第一はエロスの敬虔性は基督教のしなければならぬ仕事の一部分をなした、即ち基督教のための準備をなし

たものであるといふ答であり、第二は兩者の關係を競争者の觀點からみて、エロス動機の基督教に對する危険性を把握しなければならぬといふ答である。この二つの見方には夫々次の如き根據が呈示せられるであらう。

(イ)當時の世界は基督教を受容しうるやうに時期が醇熟してゐた。その因子の一つは宗教的憧憬である。この憧憬は古代の世界を覆ひ、救済論や密儀(Mysterien)の中に表現せられてゐる。しかしこの憧憬は、外的現象の多様性にも拘らず、内的構造から云へばエロス動機である。エロスの中には宗教的憧憬や古代後期の理想主義的潮流が見出されるが、それによつて一つの精神的雰圍氣即ち宗教的な問題が生る最大な眞面目な問題であるやうな雰圍氣が形造られ、それが外觀上基督教と一致し、基督教はこの雰圍氣と結合したのである。それ故基督教の浸

潤は、本質的にはエロスの敬虔性によつて目覺された救濟への一般的な要求の現存に由る。かゝる宗教的な地盤なしには基督教は浸潤しえなかつたのである。

(ロ)しかしエロスの敬虔性は單に無規定な漠然たる懼れでは決してない。換言すればそれは單なる間で、基督教がそれに對して答を與へるやうなものではない。密儀や救濟論は救ひの要求を培養し高めることをその主要課題の一つとなし、且つこの要求に答を與へることによつてそれを充してゐたのである。それ故エロスの敬虔性と基督教との關係を問と答、準備と完成として表はすことは疑はしい企である。エロスの敬虔性は基督教の準備者であるよりも、寧ろその危険な競争者とみななければならぬ。實際、エロス動機こそ他の凡てのものに増して、次の時代を通して、基督教のアガベ動機からその特殊の内容を失はしめんとしたものである。

我々はまづプラトンのエロス觀に注意しなければならぬが、——云ふまでもなく、プラトンがエロス動機を初めて作つたのではなく、彼は密儀的敬虔性 (*Isotieionthein*) からそれを探つたのである、——それは次の二つの理由からである。第一にプラトンに於てエロス動機

愛のエロスの性格とアガベ的性格(下)(大友)

はその意味や構造が特に明かに現はれるやうな特色ある形態をとつてゐること、及び第二にエロス動機はこゝから新プラトン主義を媒介して基督教の後期の發展の中に侵入してゐることがこれである。

プラトンのエロス論の哲學的意味や全イデア論に於けるその地位を示すことは困難なことであるが、しかしこゝで問題とするのはエロス論の哲學的意味ではなくて宗教的意味である。即ちプラトンのエロス論が救濟論であること、及びそのエロス論の中に生きてゐる精神はその獨立的な存在を密儀的敬虔性の聯關の中に有つてゐることを知ればよい。

エロス動機をその根源に遡つて密儀的敬虔性の中に求むれば、まづプラトンの見方と *Orphismus* (特に *Orphismus* の中心的神話たる *Zagreusmythus* との緊密な結合が注意せられねばならぬ。といふのはこの神話の中にエロス論の凡ゆる前提があるからである。この神話によると、ツォイスは彼の息子のツァグロイスに世界の支配權を與へようと決心してゐた。ところが彼がまだ子供であつたとき、トイタンが暴力をもつて彼を殺し喰つてしまつた。そこでツォイスは光輝をもつてトイタンを殺し、トイタンの灰から人間を作つた、と云ふのである。この

神話は人間の本性の二重性を示す。即ち人間はトイタンの灰から創られたから惡であり、神を否定するものであるが、しかし他面トイタンの灰の中には彼の喰つた神的な或ものがあるから、人間の本質には神的なものがあるのである。人間の中なるこの神的なものは地上的なもの・感覺的なもの・繫縛から開放さるべきものである。

神的な理性・神的な魂の課題はかくてこの繫縛を破ること、感覺的な染汚から純化せられること、さうしてその本質に適はしい神的生活に入ることである。神的な魂の救ひの道は Orphismus にとつては脱我 (Ektaseis)・純化 (Reinigung) の道であり、その目標は魂が神的なものと再び一つになることである。

かくして人間の本質の二重性・魂の神的な素性並びに、感覺的なものからの自己開放・その根源たる神的な故郷への上昇の表象が、各のエロス、觀の基く普遍的基礎である。エロス、動機と緊密に結合せる思想、例へば、*präexistenter Fall* の信仰・肉體を魂の牢獄として把握すること・魂の遍歴の思想・不死の信仰・更らには禁欲的な根本基調・神祕的脱我的な救ひの道等は凡てこの根本思想に基いてゐる。古代の密儀的敬虔性が人間の頼りなさ・貧しさを生きいきと意識するときでも、人間の根源

的な尊嚴性の思想は、人間が神的な自己の故郷へ上昇し得るといふことに對する出發點であり前提である。神的なものとの人間のなるものとの間には克服し得ない深淵は存在しない。人間の魂は究極に於て神的なものであるからである。

五

プラトンがイデア論で希臘的合理主義と東洋的神祕主義との綜合に到達したことは、世界史的意義をもつてゐる。この二つの根を認めて初めて彼の哲學の最深の内容が理解せられるのである。

哲學の側からは重點がロゴスに置かれ、プラトンを辨證法的方法論的なものから説明し、神話的な混合物は背後に押しやられる。しかも人はプラトンに於て批判的な學的な哲學といふ近代の意味に於ける哲學に出會ふのではなくて、部分的には宗教的根據に基く世界觀の哲學に出會ふことを看過してはならぬ。哲學は同時に救濟論であると云へるのである。古代意識にとつては宗教と哲學との間の鋭き限界線は成立たない。宗教も哲學も救ひの道を教へ、人間をして眞に幸福なる生活をなさしめんと欲する。かゝる目標について云へばプラトンと密儀との

間には一致點がある。兩者にとつては救ひとは魂を肉體や感官の牢獄から開放し、それをしてその根源的な神的な故郷に歸らしむることである。たゞその手段と道行が異なるのみである。即ち密儀によれば魂の救ひは清祓式と淨めにより、プラトンは哲學によるのである。のみならず、哲學の内部でもまた改心や淨めが問題とせられてをり、このためには辨證法の道によるのではなくて、*höher Wahnsinn* によるのである。プラトン主義に於けるこの合世界觀的宗教的内容については神話が價值多き指示を與へる。

しかし他方神話的觀點に決定的意義を割當てんとする傾向もある。これによればプラトンは辨證法的思想の中ではなくて神話の中に、究極の言葉を、本來彼の心に懷いてゐたものを、表はしてゐると云はれる。かゝる展開はエロス問題を取扱はんとするとき明かに我々に迫り來るものである。エロスはロゴスの線上よりもより多く神話の線上にある。エロス神話はプラトン哲學の最深の動機を見せしめる彼の中心的神話である。

プラトンのエロス思想を取扱ふとき我々は神話の領域に移るが、しかしそのために我々はロゴスを背景に押しやる必要はない。辨證法と救済論とは並立的にあるもの

愛のエロ斯的性格とアガペ的性格(下)(大友)

ではなくて、兩者の間には内面的な親近性がある。換言すればイデア論とエロス論とは二つの離ればなれなものではなくて、彼にあつては兩者は綜合せられてゐる。エロス動機がプラトンの救済論の根本動機であるならば、イデア論はこの動機に對立するものではなく、イデア論はエロス思想がその自然的歸結であるやうな性質のものである。従つて次の課題はエロス動機とイデア論との聯關を一般的に明かにすることである。

イデア界と感覺界とは無媒介に並立的に(しかし同價值的ではない)立つてゐる。それ故一つの世界から他の世界への移行を可能ならしめるものは、兩世界に接しその中間にある人間の規定である。人間の中間的地位は、人間が彼の人格に於て二つの世界を互に結びつけるべきであることを意味するのではなくて、反對に人間にとつては、低い世界から高い世界へ自己を高めねばならぬことを意味するのである。人間が感性から自己を翻してイデア界に登るならば、それはイデア界が感覺界をいはゞ征服することを意味するであらう。しかしイデアそのものにかゝる征服をなす力はない。イデア界は人間に内在するエロスの力によつてこのことをなし得るにすぎぬ。イデアは感覺界へ決して干與せず、その力もない。イデア界

と感覺界との關係は全く一面的で、たゞ一つの方向即ち下から上へ(von unten—nach oben)の方向しかない。それ故イデアが事物に干與するのではなくて事物がイデアに干與するのである。人間が事物の中にイデアを感知するとき、人間はエロスに即ちイデア界への憧憬に動かされる。エロスは人間の、感覺的なものから超感覺的なものへの復歸である。エロスは人間精神の上への傾向である。人間の魂をしてイデア界の方向へ驅る實在的な力である。エロスが無ければ二つの世界の間には靜止状態があるのみである。エロスこそ上へ登る過程を動かしめるものである。こゝで我々は辨證法がエロス思想の中に終り、哲學が同時に救済論である點に達するのである。

バイドロスに於けるプラトンの Erosmythos は、人間の魂が超地上的な根源と價值とを有つてゐることから出發する。魂は前世の存在に於てイデアを即ち自體に於ける眞・善・美を觀照し(バイドロス、一四九。バイドン、七五)、その深き印象の故に、墮落して物體に縛られてゐてもイデア界の榮光を想ひ起すのである。魂は石がその本性によつて下へ牽かれる如く、その神的本性によつて上へ牽かれる。魂のこの上への傾向がエロスである。プ

ロトンの語る愛は天上へのエロス(himmlicher Eros)、耀かしきイデア界への愛、神の生活に與らんとする憧憬である。かくてエロスはプラトンの想起(Anamnēsis)の思想と緊密に結合するのである。この想起は異れる魂に於て色々な強さをもち、一般的にそれは潛在的であるが、しかし現實化されねばならぬ。このことは美しき物を觀照することによつて起る。美なるものがかかる活きをもつのは、美のイデアが凡ゆるイデアの中で最も輝かしきものだからである。それ故感覺界に於ける美なるものは魂にエロスを目覺ます課題をもつてゐる。しかしそれは愛をして感覺界の美しき物に固執せしめるのではない。エロスの本質は絶えざる上昇(Aufsteigen)なるが故に、感覺界の美しき物は美そのものへ魂を上昇せしめる機縁に外ならない。感覺的に美なるものは上昇運動の始點にすぎず、目標はイデア界に於て得られる。エロスが感覺的に美なるものの觀照によつて點火せられるにしても、エロスはこの感覺的に美なるものから超感覺的な天上の美に上昇することによつて、himmlicher Eros として示されるのである。この上昇は如何なる仕方ではなされるかについては、プラトンはジュンポジオンの中にその叙述をなしてゐる。その叙述はエロス論の ordo salutis と

して表はすことが出来やう。プラトンはこゝで特色ある譬喩即ち梯子の譬喩を適用し、魂は感覺的に美なるものを出發點として恰も梯子を登る如く益々高い美の形態に到り、遂に美のイデアに達すると云ふのである。

エロスはプラトンによれば純粹に神的なものでもなければ、單に人間的なるものでもなく、兩者の中間者であり、大なる *Daimon* である。(ジュンボジオンに於ける神話的説明によればエロスはベニアとボロスの息子で二重の血統——母に似て貧しく・賤しく・浮浪人であるが、父に似て美や善への企圖をもち、勇敢で敏捷である——を有つてゐる。二〇三。) エロス自身は美しくもなく、厭はしくもなく、また美でもなく、惡でもなく、兩者の中間的地位を有つ。しかし中間的地位を有つといふのは、たゞ單に中間にあるといふのでなくて、一つの方向への傾向を有つてゐることを意味する。即ちエロスは美や善への愛である。

我々がこれまで主としてバイドロスやジュンボジオンに聯關して叙述したエロス思想の意味内容は、多く神話の刻印をもつてゐるが、しかしその背後にある思想動機を認識するのは困難なことではない。それではプラトンの愛の概念の特性は何處に成立つか。我々はその本質的

愛のエロスの性格とアガペ的性格(下)(大友)

なものを次の三點に總括することが出来ると思ふ。

(1) 「エロスは欲求的愛である。」プラトンはエロスの何たるかを精しく規定せんとするとき、彼は、エロスとは *Ihabe* 又 *Nichthaben* との中間者であると云ふ。*Ihabe* と *Nichthaben* との中間者とは有たないものを有たんと欲する動態である。それ故エロスの第一の著しき特徴はそれが努力・欲求・憬れであることである。人は有つてゐないもの・缺けてゐるもののみを欲求し憬れる。が同時に價值ありと感ぜられるもののみを求めて努力するのである。このことはつまり現在の缺乏の意識とその缺乏をより高い祝福された状態に於て除去せんと欲する態度とを意味する。この缺乏の感情はエロスの構成的要素である。何となれば一般に欲求的愛を動かしめるものはこの缺乏の感情だからである。求めんとするものを凡て有つてをり、満ち足りて豊であるやうなエロスは *contra dictio in adjecto* に外ならぬ。

エロスは欲求的愛なるが故に、それは價值ありと感ぜられるものに向けられ、價值あるもののみがこの愛の對象となる。エロスの愛と價值とは聯關し相互に指示し合ふものである。エロスはかくの如く價值に動機付けられるが故に自發的でも無動機的でもない。しかし欲求的愛

の中には魂を下へ引降し、亡びゆくものに結びつけるものもあるが、エロスはそれと異つて上へ向けられた愛である。エロスはイデア界に向けられた憧憬・努力・愛である。

(2)「エロスは人間から神的なるものへの道である。」プラトンがエロスは中間者であると云ふとき、このことは宗教的意味をもつ。エロスは人間的生命と神的生命との間の媒介者であり、不完全なもの・死ぬるものから完全なもの・死なぬものへ導くものである。この聯關に於て神的なものとして愛を語ることは出来るが、しかしそれは愛が人間を神に結びつけるといふ意味に於てのみであつて、神が愛を懷くといふ意味ではない。こゝでは愛は欲求的愛なるが故に、即ち有たぬもの・缺けてゐるもののみを愛する愛なるが故に、神は愛することを必要としない。神は缺けることなき祝福された生を生きてゐるのであるから。それ故神が愛について有ち得る唯一の關係は愛の對象であるといふことである。神は愛するのでなく愛せられるのである。愛は欲求的愛なるが故に、活きとしての愛は専ら人間の側にある。エロスは人間が神的なものへ昇る道であつて、神的なものが人間へ降る道ではない。

(3)「エロスは自我中心的愛である。」プラトンのエロスはその構造上自我中心的愛である。エロスによつて動かされた魂・魂の神的な本性・魂の現在の抑壓・より高い世界への徐々たる上昇・イデアの祝福された觀照、これら凡てのものは自我とその運命との周りを巡つてゐるのである。既にエロスが欲求的愛であるといふことが、十分その自我中心的なることを表はしてゐる。といふのは欲求とか憧憬とか云はれるものは多かれ少なかれ皆自我中心的であるからである。エロスが幸福と緊密に結合することがその自我中心的なることを明證するであらう(ジュンボゾン、二〇四以下参照)。

六

エロス動機はプラトンに於て非常に純粹な・古典的に簡素な特徴をもつて、同時に非常に魅力ある表現で示されてゐるから、プラトン以後のエロスの諸形態はこれに同等ではあり得ない。エロス動機の頂點はプラトンに於て達せられてゐる。原理的にみてもエロス動機の構造を確立するための本質的特徴は凡て既にプラトンに於て見出されるのである。

しかしながらアリストテレスや新プラトン主義がエロ

ス動機の歴史の中にもつ重大な意義を、我々は看過してはならぬ。彼等によつて初めてエロス動機は世界史的動機としての地位を保持したのである。エロス動機が基督教の中に入つたときには、それは純粹にプラトンのものではなかつた。基督教は密儀的敬虔性の形式で、さうしてアリストテレス的或は新プラトン主義的修正に於てエロス動機を受けとつたのである。

プラトンのエロス觀に對するアリストテレスの關係を簡單に云へば、アリストテレスはこの見方を擴張してエロス思想をして宇宙的意義を獲得せしめた點である。即ち物理的世界にエロス思想を適用したのである。それ故彼のエロス思想の意味を知らんと欲すれば、彼の倫理學ではなくて形而上學に、特に運動論に注意を向けねばならぬ。

アリストテレスにとつては全自然過程は一つの運動——質料から形相へ、潛勢態から顯勢態への繼起的上昇といふ運動として表現せられてゐる。この運動の原因は形相の質料に對する働きかけの中に求められる。この働きかけは彼にあつては二重の仕方——質料に内在する形相への傾向と形相の質料に對する效果ある影響——で示さ

愛のエロスの性格とアガペ的性格(下)(大友)

れてゐる。しかし究極に於て全過程を運動せしめるものは純粹形相である。ところで純粹形相は不動なものである。不動なる純粹形相は如何にして凡ゆる運動の原理たり得るか。それは愛せられるものが愛するものを動かすやうに、慥れによつて可能である。それ故純粹形相が質料に影響を與へるといふことは形相自身の活きによるのではなくして、形相が發火せしめたエロス、形相がその完全性によつて質料に喚起した欲求、形相たらんとする欲求によるのである。かくてプラトンのエロスはアリストテレスによつて普遍的な世界力(Weltkraft)にまで高められたのである。

アリストテレスに於けるプラトンのエロス論のこの擴張(宇宙的方向に於ける)から、彼の形而上學の *Stufenleiter der Dinge* 即ち *Stufensymbolik* が出てくる。プラトンは *ordo salutis* で *Stufensymbolik* に觸れてはゐるが、この場合の段階はイデア界と感覺界とを客觀的存在に於て結合し、そこから統一ある世界を形造るやうな段階ではなく(かくては彼の二元論はなくなる)、魂が低い世界から高い世界へ如何にしてゆくかといふ *psychologisch-pädagogisch* な指示にすぎない。ところがアリストテレスにあつては事物の *reale Stufenleiter* となつてゐる。全

存在は低きより高きに登る連續的な *Stufenkosmos* をなす。全存在は上への傾向をもち、神と同じにならんとする慣れをもつてゐる。かくて全宇宙はエロスの刻印を荷負ふ。

次に我々は新プラトン主義に於けるエロス動機について考察しやう。

(1) プラトンとプロチン。「アレキサンドリヤの世界圖式」

プラトンとプロチンの間には半世紀以上の時が経過しその間に精神的狀態は全く變化して、人々の關心は宗教的なるものへの方向に力強く轉位した。古代後期にあつては哲學はもはや學的事柄ではなくして實踐的宗教的事柄である。従つて人は哲學の中に客觀的存在の理論的説明を求めるよりも、寧ろ内面的生活に對する確固たる支點、究極的には神的な祝福された生活への道を求めるのである。かゝる轉位はエロス動機に對して意義をもつ。救済論としてのエロス論の性格、その密儀的敬虔性との内面的聯關はプラトンにあつても知られるが（アリストテレスにあつてはこの宗教的意義は多く背後に隠れてゐる）、プロチンにあつては宗教的觀點が凡てを支配

する。プロチンは紀元初めの數世紀を刻印づけてゐる宗教混合（*Religionssynkretismus*）、文化混合（*Kultursynkretismus*）の中に彼の全思惟をもつて存在する。人は新プラトン主義をプラトン主義と古代後期の密儀的敬虔性との綜合として示すことが出來やう。このことは同時にエロス動機が以前よりも中心的地位を得たことを意味する。プラトンやアリストテレスにあつて人は彼等の特色な説明から根本的動機としてのエロス動機に歸り得るが、プロチンにあつてはかゝる仕方ではエロス動機に進む必要はない。エロス動機がプロチンの思惟の全内容であるからである。魂の神への還歸、この主要テーマに對して云へば他の凡ては彼にあつては二次的意義をもつにすぎぬ。

プラトンからプロチンに至る間に於て、世界に對する考察は全く構造上の變化をなしたが、このことはエロス思想の展開にとつても意味がある。ハイネマンは彼の所謂「アレキサンドリヤの世界圖式」（*alexandrinisches Weltschema*）なる新しき世界圖式を説く（F. Heinemann: *Plotin*. 1921, S. 6 ff. 243 ff.）。この世界圖式の特性は、神と物質との兩極性及び中間的存在の系列を附加することによつて兩者を結合せんとする試み、である。この結

合は二つの方向に於て考へられる。即ち神から物質への降下(それは同時に世界の創造である)と、人間から神への再上昇(それは同時に人間の救ひである)とがこれである。アレキサンドリヤの世界圖式はプラトンに結びつく點がないではない。その背景はプラトンの二世界説論である。二元論が尖鋭化すればする程、イデア界が感覺界との關係に於て超越的となればなる程、低い世界から高い世界に登るのには中間項を挿入することが益々必要になる。プラトンにあつてはエロスがその役目をなす。アリストテレスに於てもまたアレキサンドリヤの世界圖式の方向に有意義な傾向がある。特に *Stufenleiter der Dignität* に於て。しかしこの世界圖式はプラトンやアリストテレスの所説を超えた或るものを有つてゐる。それは即ち宇宙に活く運動、流出思想(*Emanationsgedanke*)である。プラトンにとつては重點は魂がイデア界に登ることに置かれ、如何にして神的な魂が降下して物體に結びつくかは彼にとつては從屬的な關心にすぎぬ。ところがプロチンにとつては重點は降下にあり、降下は上昇に先行してそれを規定するのである。上昇即ち人間の魂が神に歸る際には宇宙の過程がたどる同じ段階を逆な秩序でたどるのである。かくてプロチンにとつては世界過程は二

愛のエロスの性格とアガペ的性格(下)(大友)

重の視點から表現せられてゐる。即ち凡ゆる事物の一者(神)からの流出と、その一者への還歸とである。

(2) 降下と上昇

プロチンの本來の問題は、高貴にして神的なる魂が如何にしてそれにとつては非本來的な感覺的環境に入つて來たか、といふ點にある。この問題の解答を彼は凡ゆる事物の一者からの流出といふ思想の中に見出す。光がその本性を失ふことなしに光線を放射し、遂に暗黒の中に自己を没し去る如く、全存在は一者から流れ出るのである。そのために一者は自己の外に出ることなしに(エネアデン、Ⅰ、3、12。Ⅵ、5、3)。さうして降下の運動が物質の世界でその究極的限界に達したとき、それは上昇の運動に轉化する。物質は一者から出てその中に入つた光線を鏡の如く投げ返す(Ⅲ、6、7)。これによつて世界過程に於ける轉回が與へられるのである。

魂が感覺界に捕へられてゐるのは、感覺的事物の過當の評價と自己の價値の蔑視に基く。感覺界に結びつけられた魂が存在の中に起つた降下から上昇への轉換に與り得るためには、魂は感覺的事物の無價値と自己の神的根源や價値について知らねばならぬ。これによつてプロチンは感覺的に美なるものから自體に於て美なるものへの

上昇を説くプラトンのエロスの傳統に結び付く。感覺的に美なるものは模寫の美にすぎぬが故に、それは魂をして根源的に美なるものへ向ふやうに促進するものとなる。この上昇は感覺的な事物—魂—理性—一者の段階を通る。(感覺的事物は魂から美を得、魂は理性によつて美であり、理性は一者によつて美なるが故に)。さうして一者(神)との完全なる合一—は比量的思惟によるのではなくて、觀るものと觀られるものとが一つであるところの *Ekstase* によるのである。

魂の神的なるものへの上昇、このための前提は *Charmus* 以來の一般的前提即ち神的なる本質としての魂(それは誤つて降下し物質の中に閉ぢこめられてゐる)である。善は魂の本質に屬し、惡は魂が物質に汚されることによつて外から魂に加はれるものである。救ひの可能根據は魂が神と本質的親近性を有つてゐることである。「眼自身が *souvenait* でなれば眼は太陽を會て決して見なかつたであらう。そのやうにまた魂自身が美しくなければ魂は美なるものを見ることは出来ない。それ故各人は善なるものや美なるものを見やうとするとき、初めて神的であり美しいのではない」(I, 6, 9)。

(3) プラトンのエロスと基督教のアガベとの關係に於け

るプロチンのエロス思想。

プロチンの所説の中心は「下への道」と「上への道」とにある。さうしてエロス論はこの中間にあつて二つの道を支配する。上への道については彼はプラトンの所説に従ひ、下への道については彼が獨立に展開しなければならなかつた。ところで、プロチンの下への道と上への道との所説は、プラトンのエロス動機に對して如何なる意義を有するか。それはプラトンのエロス動機の整合的な繼續であるか、或は何らか構造上の變化を伴ふものであるか。次に基督教のアガベ動機の下への道にあつては兩極は神と罪人とであり、プロチンの下への道にあつてはそれは神と物質とであるが、もしこの相違を看過するならば、兩者の間に構造上の相等性が成立たないであらうか。(プロチンもまたより高いものはより低いものに關心をもち、それを飾ると云つてゐる VI, 8, 8) 上へと昇るエロスの傾向がアレキサンドリヤの世界圖式や神的なもの、降下の思想と結合せられるならば、そのことはエロス動機とアガベ動機との妥協を意味しないであらうか。

プロチンがアレキサンドリヤの世界圖式と接續することによつて、プラトンから離れたことは疑なきところである。プラトンの見解には原理的にたゞ「下から上へ」の

一つの運動方向があるのみで、イデアにはそれ自身で或は媒介によつて低い世界に干與する何らの實在的な力もない。プラトンの主要事はイデア界と感覺界との鋭き切り離しにある。プロチンの下への道を規定する連續性への關心は、プラトンの鋭き二元論よりもアリストテレスの *Stufenkosmos* に親近性をもつ。のみならず、プロチンが理性界と感覺界との永遠の合一を説くとき、それは全く非プラトンの的である。

プロチンに於ける「下への道」と基督教の「降下的」アガベとの間に何らかの結合線を引かんとすることは誤であつて、兩者は相互に全く無關係なものである。第一にプロチンに於ける下への道は宇宙論的過程即ち低い世界が一者から如何にして成立するかを示すのである。救ひの問題にあつてはそれと反對に彼は上への道を示す。神との交際は神がその愛に於て人間に降下することによるのではなくして、人間がエロスに於て神にまで高まることによるのである。第二にプロチンにあつては下への道にも拘らず現實的降下が問題ではない。即ち神的な一者は常に高處に留つてゐるのである(IV, 8, 4)。より高いものがより低いものに關心し、それを秩序づけ飾るとき、より高いものはこのことを高所から——何らかの仕方では

愛のエロスの性格とアガベ的性格(下)(大友)

より低いものの制約に身を投ずることなしに——受動的に全く *taugenlos Reich* によつてなすのである(IV, 8, 2) プロチンの神觀の根本的特徴は、神的なものは自己満足的でその高き寂けさから外へ出ない、といふことである(VI, 7, 41. V, 1, 6)。第三にこれと關聯して降下が現實的であるならば、それは神のわざではなくて、寧ろ魂の罪・墮罪を意味する。低いものへの降下は彼によれば *unfreiwillig* であり、降下はより高い位置に固着し得ない弱さ・無能力の證明に外ならぬ。従つて降下は神の生命には妥當しないのである(IV, 8, 5)。かくて基督教の降下的アガベとプロチンの下への道とは全く共通するところのないものである。チエラーは基督教とプロチンとの間にある對立をば、「前者は人間の弱さの最深所にまで神の降下することを教へる。後者は人間を超人間的神性にまで高揚することを欲する」と云つてゐる(Zeller: Die Phil. der Griechen, Bd. III, S. 444)。

(4) 神はエロスである。

プロチンは神的一者についてかくの如く語る。「一者は愛に價するものであり、愛である、面も彼自身の愛である、一者は自己自身によつて且つ自己自身の中に於てより外には美ではないから」(VI, 8, 15)と。こゝに明かに神

はエロスとして示されてゐる。「神はアガベである」といふヨハネの同一視(神とアガベとの)と、「神はエロスである」といふプロチンの同一視とを並べて考へてみよう。

ヨハネの同一視についてはそれは新譯聖書のアガベ動機の究極的な整合と最高の表現であると云ひ得るが、プロチンの同一視についてはそれがプラトンのエロス動機の整合と最高の表現であるとは主張し得ない。神的なるものは他の凡ゆるものにまさつて愛せられる價值のあることは、全くプラトンの見解と一致する。神的なるものは最高善・欲求せられ憧憬せられる凡てのもの、總體として、凡ゆる憬れと愛とを自己に引寄せる。畢竟神的なるものは、エロスといはれる凡てのもの、最後の對象たることを正當に要求し得る唯一のものである。しかしまさにその理由によつて、プラトンにあつてはエロスと神との同一視は語られぬ。神はエロスの最後の對象であり、従つて神はエロスでなくエロスは神でない。神の生活は祝福された生活であり全く満ち足りてゐる。それ故神の生活が問題であるときには、欲求や憬れ従つてエロスの思想はそこから引離さるべきものである。エロスの前提は人間生活の缺乏と欲求とである。この前提の缺除するところ——例へば神の生活——ではエロスについて語る

ことは全く無意味である。

九四

プロチンが「神はエロスである」と主張するならば、ここではプラトンのエロス思想は全く棄てられてゐると云はれるであらう。しかしプロチンはこの困難から、自己原因としての神について語ると同様な仕方、自己を救つた。——神は原因の連鎖に於ける絶對的に最初の項として、この連鎖の中に接合せずに立つてゐる。因果形式は神には適用されない。神自身以外に神に對する如何なる原因もないといふことは、神が自己原因であるといふことである。因果の範疇は神に同時に適用され且つ捨棄せられる。神はこの形而上學的狡智によつて、第一原因としてのその性質を損ふことなしに、因果形式の中に秩序付けられるのである。プロチンは同じ論法で次のやうに云ふ。神は最高善たる性質によつて凡ゆる憬れの究極の目標である。神はかくて欲求せられる凡てのものを自己の中に有つが故に、彼自身は何も欲求し得ない。彼の外には求められる如何なる目標もない。エロス形式は神には適用されない。神自身は凡ゆるエロスの究極目標としてエロスの運動の中には含まれない。神以外には欲求の目標たるものはないといふことは、神はエロスである、しかし自己自身に對するエロスであるといふことであ

る。それ故神は究極的目標であるといふ性質を損ふことなしに、神にエロス形式が適用され得るのである、と。かくて神は自己原因 (causa sui) であり自己愛 (auto-*erotes*) である。

しかしこゝで最も明かにエロスとアガベとの間の相異が示される。エロスは神には適用せられない。それにも拘らずエロスが神に適用せられると云はれる場合には、欲求的且つ自我中心的愛としてのエロスの性格は、エロスが單に自己自身の周りをまはる愛であり、自己の完全性を享受する愛である限りに於てのみ示される。エロスのアガベに對する對立は最も簡單に次の如く表現せられる。——「神はエロスである」といふ命題は、エロスが *auto-erotes* として把捉せられるときにのみ意味を有つが、*agapē* としての神のアガベについて語ることは全く無意味である、と。

七

ニイチエは基督教の古代の世界に對する關係を「凡ゆる古代の價値の顛倒」と云つてゐるが、この價値顛倒是基督教の中心動機たるアガベ動機に於て現はれるのである。顛倒せられる價値は一般的に云つて基督教以前の、

愛のエロ斯的性格とアガベ的性格(下)(大友)

さうして基督教以外の全世界に屬する。このアガベはユダヤの掟に對する敬虔性及び希臘風のエロ斯的敬虔性に對して際立つて示される。

ユダヤの掟による敬虔性にとつては、神が正しき者・敬虔なる者を愛する(従つて罪人や正しからぬ者は愛せられぬ)といふことは自明であつて、その基くところは神との交際が掟に方向付けられてゐるからである。ところがイエスは「我は正しき者を招かんとにはあらで、罪人を招かんとて來れり」(マルコ傳、二・一七)と云ふ。さうしてその根據は神のアガベにある。アガベはその本質上罪人の赦にあるからである。アガベは實に神と人間との關係に於ける義の秩序(ユダヤの價値秩序)を破るものである。同様にアガベ思想は古代の希臘的價値秩序(それはエロスの刻印をもつ)と全く對立する。ギリシヤ人にとつては神々は愛しないといふことは自明なことである。といふのはこゝでは愛とはエロ斯的愛だからである。エロ斯的愛は缺乏を前提する(従つて欲求・願求・懷れを前提する)。然るに神には本性上缺乏はないからである。基督教の愛は欲求にかゝはるものではなくして、犠牲・自己獻身の性格をもつものである。愛は *schmerzende Liebe* である。それ故希臘的見方から云へば言葉

の本来の意味に於ける神との交際はないのである。アガベこそ *die von Gott gestiftete Gemeinschaft mit dem Menschen* である。尤も希臘の哲學者が民族の宗教的表象にならつて、神々の人間に對する愛について語ることもある。がしかしその場合の愛とは、アリストテレスが「賢者が神から最も多く愛せられる」(Eth. Nic. X, 9)と云ふ如く、賢者を對象とする愛である。ところが基督教の愛は愚なものの・弱きものの・卑しきものの・輕んぜられるもの(コリント前書、一、二七)をその對象とするのである。

パウロは基督教の價值顛倒を「十字架に於ける神」「十字架のアガベ」の中に見た。「我らは十字架に釘けられ給ひしキリストを宣傳ふ。これはユダヤ人には贖物となり、異邦人には愚(コリント前書、一、二三)なるものである。

十字架の愛がユダヤ人にとつて贖物となるのは、十字架に釘けられたメシアを考へることが困難であるといふこととのみ由來するのではなくて、それがユダヤ的價值秩序を消失せしめるからである。また十字架の愛がギリシヤ人に愚とせられるのは、倫理的宗教的見地よりして、それが古代の見方と避けがたき矛盾に陥るからである。倫理的見地よりすればアガベは *Ungeerechtigkeit* として現はれねばならぬ。アガベは賢者の理想たる *Empoistre-*

ben のイデー、即ち人間の神への上昇と正反對な方向にあり、寛大であつてはならぬものに對する倫理的懦弱(*Schwachheit*)や慈仁(*Milde*)になるからである。宗教的にもアガベは價值少く、却て神を冒瀆するものとなる。宛も神は客觀性と眞理のために努力する裁判官よりもより惡しき如くに。かくてアガベは神を認めぬものとして現はれねばならぬ。といふのはそれは古代の神觀に矛盾するから。即ちアガベは神の不變性・永遠性に矛盾し(永遠不變なるものがどうして降下し、人間生活の轉變の中に身を投ずることが出来るか)、神の幸福・美・祝福に矛盾するからである。(不滿による欲求のない神をして何が彼の祝福された生活、自己満足性を捨て、十字架の死に至らしめるか。)

アガベ思想が *paradox* なものと云はれるとき、それは形式論理的 *Paradoxie* や *credo quia absurdum* といふ意味ではない。アガベ思想はそれ自身の中に矛盾を含めるものではない。アガベ思想は單純な明かな容易に理解せられる思想である。アガベ思想の所謂 *Paradoxie* や *Irrationalität* は、それが凡ゆる古代の價值秩序の顛倒なる點に成立つのである。

我々がエロスとアガベとの對立の最深の意味を把握せんと欲するならば、我々は兩者が二つの對立する愛の見方であるといふ點に留ることは出來ず、更に前進しなければならぬ。

エロスとアガベとは二つの異つた生活態度、二つの對立する宗教的倫理的な基本類型に對する特色ある表現である。この二つの流は或る時は分裂し、或る時は混流しながら宗教の全歴史を貫流する。我々はエロスとアガベとを自我中心的な宗教的態度と神中心的な宗教的態度として表はすことが出来る。

自我中心的な宗教的態度に於ては、宗教的關係は本質的に人間に即して方向が規定せられる。人間と神との間の深淵は克服せられぬものではない。人間は神と親近性を有ち、否、人間自身が神的な本質のものである。たゞその本質が人間をとりまく感覺的な事物によつて偶然的に惱亂せられてゐるにすぎぬ。それ故自己自身(本然の)に歸ることが神に歸ることなのである。人間的なるものと神的なものとの間には連續性があり、人間と神との相違がどれだけ大きく考へられてもその相違は相對的のものにすぎぬ。さうしてまさにその故に人間は一步一步神に近づくことが可能なのである。ところが神中心的な

愛のエロスの性格とアガベ的性格(下)(大友)

宗教的態度に於ては凡てのものは神を中心として動く。神と人間との間には絶對的な限界線があり、それは人間の側からは超え得ないものである。自己自身を神的生活にまで高めやうとする思想はこゝでは却て神をなみするものになる。神と人間との間に横はる深淵が絶對的なものが故に、人間から神へ昇りゆく可能性は全くなく、神のみがこの深淵の橋渡しをなすのである。現實的な神との交際は、神がアガベに於て人間にまで降下することによつて成立つのである。

宗教史に於ては一般的に自我中心的類型が先導し、その類型が原始的な根源から自己を神祕主義の *Deepest* まで高めた。この類型は人間に時間的な移ろひゆく生活から離れて、魂の故郷たるより高い世界へ昂揚するやうに教へる。この類型はその最高點をプラトン主義の中に得た。プラトン主義の世界に對する宗教的な贈物は就中超感覺的なもの・神的なものへの燃ゆるが如き愛であり、憧憬である。神中心的な傾向は目立たぬ存在しか有たなかつたが、しかし全く消失してゐたのではなく、基督教に於て初めて支配的地位に立つた。基督教が以前から認められてゐた凡ゆる價值の轉換として現はれねばならない深い根據はこゝに存するのである。

宗教は神との交際である、がこれは二つの道によつて到り得るやうに思はれる。一は人間が神にまで上昇すること、即ち自我中心的な宗教の道であり、エロスの道である。他は神が人間にまで降下すること、即ち神中心的な宗教の道であり、アガベによるものである。

八

アガベ對エロスの我々の問題は二つの異つた歴史的形態の比較ではなくて、生活全體に刻印を捺す原理的に異つた態度の問題である。二つの競争する根本動機、二つの反對する理想的な意味形象が問題なのである。

比較には比較せられる二つのものに共通なものが前提されねばならないが、エロスとアガベに共通なものとは何であるか。かゝるものを構成することは全く不可能である。ところが根本動機を問題とする我々の場合に共通なものは共通な問である。答は問に相應して與へられる。エロスとアガベとは人間の神に對する關係に如何なる表現を與へるか、人間の處生の中に干與して如何なる形態を取らしめるか。かゝる最も一般的な問を我々は問題とするのである。

また二つの異つた生活態度を對立させるとき、人は一

方は價值があり他方は價值がないといふやうに評價的態度を取り易い。しかし基督教の價值顛倒の影響の下ではアガベに價值が置かれ、古代人にとつてはエロスに價值が置かれてあつた。それ故こゝには相互に衝突する二つの中心的評價があるのである。で、我々は單にこの二つの評價の間の相違を確立するだけで、それに對して評價的態度を取つてはならぬ。エロスとアガベとが並立させられるとき、それによつては單に類型の相違 (Typus-unterschied) が示されるのみで、價值の相違 (Wertunterschied) が示されるのではない。

かゝる意味に於てエロスの態度及びアガベ的態度の特性が問はれるのである。さうしてそれについては既に前に叙べたことであるが、こゝでは簡單に兩者の特性を表で示さうと思ふ。

エロスは欲求・憧れである。 アガベは犠牲である。

エロスは上への傾向である。 アガベは降下する。

エロスは人間から神への道である。 アガベは神から人間への道である。

エロスは所作であり、人間の自己救済に頼る。 アガベは恩寵であり、救ひは神の愛のわざである

エロスは自我中心的愛であ アガベは自己を否定した

り、高き・高貴な・醇化せる自己主張である。

エロスは己が生を得、神的に・不死にならんとする。

エロスは第一に人間の愛である。神はエロスの対象である。エロスが神に關係せしめられても、それは人間の愛に似せて作られる。

エロスはその対象の性質、美・價值に規定せられる。それは自發的でなく動機づけられてゐる。

エロスはその対象に於て價值を確認し、さうしてそれを受する。

九

愛は愛する主體と愛せられる對象との關係であるが、

愛のエロスの性格とアガベの性格(下)(大友)

愛であり、己がものを求めず、自己献身である。

アガベは神の生を生き、そのために己が生を失ふも辭せぬ。

アガベは第一に神の愛である。神はアガベである。アガベが人間に關係せしめられても、それは神の愛に似せて作られる。

アガベはその対象に對して獨裁的で善にも惡にも妥當する。それは自發的であり動機づけられぬ愛である。

アガベは愛し、さうしてその対象に於て價值を創造する。

こゝに愛せられる對象特に人格的對象に注意が向けられるならば、愛は四つの異つた形式——四つの異つた次元で現はれる。即ち(1)神の人間に對する愛、(2)人間の神に對する愛、(3)人間の他人に對する愛、(4)人間の自己愛。この四つの愛がエロスの聯關に屬するか或はアガベの聯關に屬するかに従つて、この四つの愛の次元が如何なる意味をもつか、を注意することは、エロスとアガベとの對立を特によく説明するであらう。

(1)エロス動機との聯關に於ては神の愛を語ることは殆ど意味がない。エロスは素々缺乏に基き、缺乏のあるところに欲求・憧れ・上への道がある。然るに神には本性上缺乏はあり得ないから、欲求も上への道もない。神の人間に對する愛は殆ど問題にせられない。といふのはこのことは神の完全性・祝福から價值の低いものへの降下を含むからである。ところが神との實際がアガベの刻印を有つときは正反對の方向に於ける傾向が現はれ、神の愛の思想が中心となる。正當にアガベと云はれる凡ての愛は神の愛の流出であり、その根源は神にある。神はアガベであり、アガベは降下的愛であるから、重點は必然的に神に置かれるのである。

(2)神への愛はエロス動機の内部にあつて正當に說かれ

得る。愛はエロスなるが故に、エロスの本性に従つて當然愛は神へ向けられ、人間の缺乏を神の豊かさに於て充さんとするのである。アガベ動機との聯關に於ても神への愛は中心的地位を有つてゐる。即ち「なんぢ心を盡し、精神を盡し、思を盡して主なる汝の神を愛すべし」(マタイ傳、二二、三七)と云はれる。しかし人間の神への愛について我々はパウロの注意を想ひ起さねばならぬ。即ちアガベの本質は自發性・無動機性にあるが、人間の神への愛は實は神のアガベの應答・反映にすぎず、従つてそれは自發的でもまた動機付けられぬものでもない。それ故人間の神への愛は^{αγάπη}と云はれるよりも、寧ろ^{φιλία}即ち信仰と云はれねばならぬ。神の愛を、人間の無價値にも拘らず神との交際の中に攝取せんとする恩寵的意志と呼ぶならば、神への愛は神に全く歸屬する感謝的意志と云ひ得るであらう。

(3)愛が感覺的對象に於て始つてもエロスの愛はそこに止るのではなくして、常により高い對象へ向はねばならぬ。即ちエロスの愛は對象に於ける、美の理念を分有するものにそうしてそれのみに向けられるのであるが、究極に於てエロスの愛の對象となるものは美のイデアそのものである。いはゞ美なる事物は美そのものを愛する手

段にすぎぬ。これがエロスの特徴である。このことは隣への愛に於ても現はれる。神のみが人間の愛(エロスの)の唯一の正しい對象であるが故に、隣への愛は究極に於て人間が神的本質であるといふ思想の中にのみその存在の場所を有つ。それ故愛の對象たるものは具體的な隣人そのものではなくて隣人の中なる神である。人間が神的なものを分有する限りに於て人間は愛の對象となるのである。隣人は愛の手段的對象で神がその目的的對象である。換言すれば神への道を昇りゆくのに役立つ限りに於て隣への愛は説かれるのである。ところがアガベ動機との聯關に於ける隣への愛はそれと事情を全く異にする。

アガベの愛は具體的な隣人そのものに向けられるのである。それではこの愛の根據は何であるか。隣への愛はパウロにあつては仇への愛になるのであるが、隣人が仇の形をとつて現はれるとき、それを愛する根據は對象自身にはあり得ない。また神の我々に對する愛は無動機であるから、我々の隣への愛や仇への愛は神の愛を獲得するためのものでもない。隣への愛を發動せしむるものは實は神自身である。神は本來愛せられるものとしてゝはなく愛するものとして愛を發動せしめる。神はアガベなるが故に、神によつて愛せられるものはこの愛を隣人に

まで擴充しなければならぬ。かくて神の愛が直ちに基督教の隣への愛に移行するのである。

(4) エロスが自我中心的な性格をもつことから明かなる如く、エロスの愛は原理的に自己愛である。隣への愛もつまりは人間が自己の上昇するための段階にすぎず、神への愛も神が人間の凡ての要求を充すことに基くのである。アガベは自己愛と云はれる凡てのものを原理的に排する。基督教は愛の正統なる形式として自己愛を認めないのである。自己愛は人間を神から離れしめ、神に歸依することを妨け、隣人に對して人間の心を閉すところの、克服さるべき敵である。假令自己愛がより高い・高貴な・精神的な愛、理想的自我に對する愛であつても、それはアガベではないのである。

以上の叙述から次のことがわかる。第一にエロスの愛にとつては重點は自己愛にある。エロスの愛は自己の欲求の満足希望からである。それ故第二にエロスの愛は神への愛に對しては豊かなる適用をもつ。といふのは神は最高善として凡ゆる欲求を満足せしめるから。第三にエロスの愛は隣への愛に對する場所を殆ど有ち得ない。

エロスの愛が隣人に向けられるときには、隣人とは具體的な隣人ではなくて隣人の中なる神であり、それはより

愛のエロスの性格とアガベ的性格(下)(大友)

高い世界へ登るための手段的對象にすぎぬからである。第四に神の愛はエロスの愛に於てはその場所をもたぬ。エロスは根本に於て缺乏を豫想するのに神にはその本性上缺乏はないからである。ところがアガベ的愛に於て事情は全く逆である。第一にこゝでは神の愛に重點がある。神の愛が出發點で、基督教的爱と云はれる凡てのものに刻印を捺す。第二に隣への愛は神の愛の延長である。究極に於て隣への愛は器としての基督教信者を通して世界への道を求める神自身のアガベである。第三に神への愛はアガベ動機との聯關に於ては、エロス動機との聯關の場合とは異つた意味をもつ。即ちこの愛は欲求といふ自我中心的な性格をもつのではなくて、神の愛の應答として歸依・信仰の意味をもつのである。第四に自己愛はアガベ的愛の中には全く存在の場所をもたぬ。で、以上叙べたことを次のやうに表示することが出来る。(愛の概念に全體的にその刻印を捺す愛の形態を以て示し、愛の形態を全く缺ぐところを示す。)

Agape		Eros	
3	nach	Die Liebe Gottes	0
2	Der Weg	Die Nächstenliebe	1
1	←	Die Liebe zu Gott	2
0	Weg unten	Die Selbstliebe	3
		Der Weg oben	

一〇

我々は次にアガベ合成物 (Agapetkomplex) —— その中にアガベ動機が表現せられてゐるやうな思想的合成物 —— とエロス合成物 (Eroskomplex) —— エロス動機によつて支配せられてゐる思想的合成物 —— とを區別しやう。

(1) まづ神祕主義と啓示宗教との對立について考へてみる。神祕主義と云はれるものは總じて必ずエロス線上を動き、その主なる關心は人間の神への道を示すことである。神祕主義はその本性上神的なるものへ上昇することによる自己救済である。このエロスの線は新プラトン主義やアレキサンドリヤ神學から、ドイオニシオス・アレオバギタやスコーツス・エリゲナ及び中世の神祕主義を超えて、獨逸觀念論やカント以後の思辨的體系にまで及んでゐる。アガベ動機の影響のある場合でも、宗教的神祕主義や哲學的觀念論はエロス動機の中に最深の根をもつてゐる。ところで、啓示宗教に於ては如何。こゝでは神の啓示のみが神と人間との結合を成就し、専ら神から人間への道が問題とせられるのである。

(2) エロスとアガベとの對立は所作 (Leistung) と信仰

との對立として一般的に現はれる。我々はプラトンに於て魂の *Himmelsteier* による上昇の思想に出會ふが、この *Leitensymbolik* はエロス動機の表現手段の一つである。人間の努力の目標は超世界的な理想にあり、この理想との結合は人間自身の努力や所作によつて達せられる、といふことを *Leitensymbolik* は適當に表現してゐる。これに對してアガベにとつては受容的態度が特徴であり、従つてアガベが信仰と緊密に結びついて現はれるのは偶然なことでない。信仰の謙虛な受容性が魂の正しいアガベ的態度なのである。

(3) エロスとアガベとの對立は人格の價値の異なる評價の中に現はれる。エロスは魂の神的な根源と價値との表象の中にその出發點をもつ、魂と神との結合の可能性は魂の神に對する親近性にあり、我々の課題は、プロチンの言葉を借りて云へば、我が内なる神的なものを凡てのもの、内なる神的なものへ高めることである。それに對してアガベはその出發點を自己の無價値の確信の中にもつ。人間は神を離れたときに亡びゆき、さうしてもはや何らの價値もない。しかしまさにこの點に神のアガベは結びつく。神のアガベは亡びゆくものを求めるからである。

(4) Eros-Ethik によつては善惡の倫理的對立の背後には精神と物質との形而上學的對立が横はつてゐる。魂はその本質上善なるものであるが、牢獄としての肉體の中に閉ぢこめられてゐる。この物體的なものととの共在に凡ゆる惡への根據がある。倫理的課題はそれ故感覺的なものの桎梏から自己を開放することである。惡とは下への即ち感覺的なものへの方向にあり、善とは上への即ち精神的なるものへの方向にある。従つて Eros-Ethik の教へる改心は感覺界へ向けられてゐた欲求を超世界的なものへ向けかへることである。ところが Aspe-Ethik によつては善惡の對立は専ら意志によつて規定せられる。即ち罪とは意志顛倒・神に對する不從順・神に對する人間の自我中心的な反抗である。それ故改心とは欲求をより低い對象からより高い對象に向けかへることではなくて、利己的な意志が神中心的な意志に、即ち神によつて規定せられた意志に轉することである。

(5) 人間に於ける愛を目覺すものは何かといふに、エロス思想にとつてはそれは神なるもの、美であるが、アガベ思想にとつては神によつて示されたアガベである。

(6) プラトンが魂について語るときには常に魂の不死の思想が示されてゐる。不死は魂に自然的に備はるもので

あり、魂の神的な根源を表現するものである。神的な不死の生活が魂の本來の状態である。魂が神的な根源に歸るのには魂が純化せられ、感覺的なものととの結合から開放されねばならぬ。ところがアガベ動機によつては魂の自然的な不死といふ思想は全く無縁なもので、こゝには死者の復活の信仰があるのである。人間が神の永遠の生活に與るのは人間の自然的性質に基くのではなくて、専ら神の力に基く。神は死人を甦へらせる。復活は神の愛の印である。復活は魂と肉體との對立即ち魂は不死であり肉體は滅びゆくものであるといふことを問題とするものではない。死は人間生活全體に對する神の裁きであり、復活は人間生活全體の神の愛による新生である。魂の不死の信仰と死者の復活の信仰とは歴史過程に於て絶えず混合せられたが、しかし兩者は二つの對立した宗教的倫理的世界に屬するものである。

一

エロスとアガベとは二つの正反對の動機であるのみならず、各がその特徴ある表象範圍を形造つてゐるとするならば、基督教の歴史が示すやうな兩者の混合・融合は一般に如何にして可能であるか。答は簡單である。我々はこゝでは二つの範圍に性格的なものを、現實の歴史に

は、現はれないやうな孤立態に於て敘述したのである。と。ところで兩範圍に屬する思想・表象の中には對立せる動機の結合點として役立つものがある。で、我々は二つの動機が如何にして混流し得るかを明かにするために、次の三點に注意しなければならぬ。

(1) エロスとアガベとは原理的に區別された世界に屬するが、この原理的な相違は事實上の孤立と同じものではない。エロスとアガベとが遭遇した最初の瞬間、それ以前には兩者が相互に觸れ合はなかつたやうな最初の瞬間、を示すことは不可能である。基督教の出現前に既にユダヤ教は希臘風化の過程をたどつてゐた。それ故人は最初から動機の混合を數へなければならぬ。具體的な點に立つて、ユダヤ教の希臘風化はエロス動機が基督教へ侵入したことに對して如何なる意味をもつたか、を見やうとするならば、例へば第一世紀に於て *Sapientia Salomonis* 9, 15 (*der vergängliche Leib beschwert die Seele und die irdische Hülle die denkende Vernunft*) がエロス動機の基督教への侵入の橋として如何に屢々役立たねばならなかつたか、に注意すればよい。それ故魂が自己の神的本性によつて超感的なものへ昇らんとするが、暫有的な物體の重壓のために妨げられて引降されるとい

ふ思想は、聖書自身に基くやうに思はれる。

(2) 一世紀の文化世界が全くエロス動機によつて支配されると同時に聖書の支柱を缺ぎ得ないとするれば、そのとき動機の混合には道が開ける。アガベ動機が基督教の中で支配的であつたとき、エロス動機は當時の教養としての宗教 (*Bildungsreligion*) の中で主要な動機であつた。それ故辯護者の關心は、基督教の最深の意圖が一般に認められてゐるエロス動機に相應するものなることを示す、のにあつたやうである。この際就中譬喩的な聖書解釋がエロス動機の基督教への侵入を容易ならしめた。この解釋法によつて單に外面的なる類似が、エロス動機を深い隠された意味として、聖書の中に讀みこむことを可能ならしめたのである。例へばエロス動機の支配する宗教の重要な一特徴たる神祕的な神の觀照と、神との交際を表はす神の觀照とを結びつけるが如きこれである。(兩者の大なる相違を顧ることなしに) で、パウロが一つの觀照について語れば (コリント前書、一三、一二参照)、それをもつて直ちに神祕的な神の觀照と同一視せんとするのである。また精神と物質、魂と肉體との希臘風の二元論、魂の神的本質とその肉體內への禁錮の思想はモーゼの創造史の中に結合を求めた。こゝには神が人間を地から作り

生氣を吹込んだことが語られてあるから、人は困難なしに二重的本質として人間——人間の暫有的な部分は地に歸り、永久的な魂はその根源に歸る——に關する思想をその創造史の中に讀みこんだ。更にまた神の似姿としての人間について語られる場合には、その中に、人間は神に親近性を有つ存在者である、といふ思想の支持を見出さんとしたのである。

(3) 基督教自身の領域内にエロス動機に對する現實的な或は外觀上の結合點がないではないが、しかし動機の混合は本質的にはエロス動機が彼の側から何らかの仕方であがべ思想に接近することによつて容易にされたのである。それについては差當り前述のアレキサンドリヤの世界圖式と下への道を想起すればよい。こゝではエロス動機が保持せられると同時にアガベ動機もまた存し得るやうに思はれる。即ちそこでは神の降下と同時に人間の上昇が語られるやうに思はれる。これが少くとも外觀上、エロスとアガベとを統一する妥協形式となるのである。その際エロスが勝利を得るのは事柄の本性上當然のことである。といふのは宇宙論的に轉釋せられたアガベはもはやアガベではないからである。

×

愛のエロスの性格とアガベ的性格(下)(大友)

要之、二つの對立せる動機が相互に結びつけられたが、原理上の觀點からすれば、この結びつきは單に矛盾に満ちた妥協であり、この妥協は最初から既に解消をその中に含むものである。しかし歴史的觀察にとつてはこの妥協は不可分のものとして示されるのである。基督教は當時の最も力強い宗教的動機と接觸することなしにはその存在を保ち得なかつたであらう。アガベ動機は永い間無縁の附加物なしに保たれ得たであらうが、しかしそのときはアガベ動機は活きなきものであつたであらう。原理上の觀點からは全く不可能である妥協形式が、實は當時の世界意識にアガベ動機の入り得る形式であつたのである。アガベが何らかの意味を保持しやうとすれば、彼とエロスとの間に *modus vivendi* が造られねばならなかつた。現實的な綜合はエロスとアガベとの如く對立する二つの力の間にはあり得ないのである。エロスとは自己の貧しさ・虚しさの感情から神に於て自己を豊かならしめんと欲するものであり、アガベとは神の恩寵によつて豊かならしめられて愛の中に自己を投ずるものだからである。それ故兩者の綜合が達せられたと思はれるとき、それはアガベの觀點からは既に誤れるものである。といふのはかかる綜合はアガベに對する反逆を意味するもの

だからである。そのために基督教の歴史は綜合と改革との間の絶えざる交替を示す。もし二つの動機が綜合せられ相互に結びつけられたならば、次の世代の課題はこの結び目を再び解き、さうして基督教の愛の動機を自己の本來の在り方の最深の意識にまでかへすことである。

一二

以上で大體ニュグレンの主要思想を叙べ得たかと思ふ。彼の思想の一端についてこゝに批評する力は私にはないが、エロスとアガベとの意味内容や構造の分析、兩者の特性の叙述は彼に於て正當になされてゐるのではないかと私は思ふ。彼の云ふ如くエロス動機とアガベ動機とは歴史的には混合し混流したが、原理的には全く區別さるべきものであらう。しかし兩者を單に區別するだけで問題は凡て解決したのであらうか。我々は兩者の單なる區別に止ることが出来るであらうか。エロスとアガベとの間には現實的な綜合はあり得ないと彼は云ふが、如何なる意味に於てもさうであらうか。我々はエロスとアガベとを人間の構造の中に認め、その二つの契機と考へることは出来ないか。さうして恐らくは兩者は辨證法的に統一さるべきものではないか。——兩者の單なる結び

付け (Verknüpfung)・混合 (Vermischung)・妥協 (Kompromiss) では決してない。——さうでなくては解き得ない問題が残りはしないか。これについては私も幾らか考へるところがあるが、しかしそれは他日稿をあらためて叙べたいと思ふ。

——昭和十二年二月——